

# Menuju Kesetaraan dalam Aturan Kewarisan Islam Indonesia: Kedudukan Anak Perempuan versus Saudara Kandung<sup>1</sup>

Euis Nurlaelawati  
Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
[enurlaelawati@hotmail.com](mailto:enurlaelawati@hotmail.com)

## Abstract

As response to the demand on women's legal development, through the KHI Hukum Islam, Indonesia introduced a number of legal reforms on familial issues, including inheritance. Several legal reforms on inheritance issues include the rule of ahli waris pengganti, the rule of *wasiat wajibah* (obligatory bequest, and the rule of the share of daughters versus collaterals. These novel rules were introduced as to meet the demands of both solving contemporary legal issues and of empowering women to put them in equal position as men.

This paper discusses the detailed rule on the share of daughter(s) when meeting collaterals in the case of inheritance as put forward in the KHI and its departure from the classical legal doctrines as found in fiqh texts. Using both bibliographical and field researches, which involve interviews with several judges and observation on judges' decisions, this paper discovers that some judges continued to refer to classical legal doctrines and neglect the rule in the KHI. It also displays that there have been debate on the rule within both judges and legal scholars, demonstrating that the rule does not have firm legal Islamic rationale.

## Abstrak

Menanggapi tuntutan kaum wanita, Indonesia melalui Kompilasi Hukum Islam telah melakukan pembaharuan aturan tentang kewarisan. Beberapa aturan baru dalam hukum kewarisan adalah aturan ahli waris pengganti, wasiat wajibah bagi anak angkat dan aturan tentang bagian anak perempuan ketika ia bertemu dengan saudara, baik laki-laki maupun perempuan dalam kasus kewarisan. Aturan-aturan tersebut dibuat untuk memenuhi tuntutan pemecahan masalah-masalah kontemporer dan untuk meningkatkan status dan kedudukan wanita

---

<sup>1</sup>Makalah ini awalnya dipersiapkan dan dipresentasikan pada Workshop 'Penyusunan Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Terapan Hukum Kewarisan' yang diselenggarakan pada 11-12 Juli 2011, di Hotel Horizon Bekasi, dan didasarkan pada data-data yang dipakai dalam disertasi penulis.

dalam hukum kewarisan dan mengarahkan kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Artikel ini membahas tentang aturan bagian anak perempuan dalam kewarisan ketika ia berhadapan dengan saudara. Artikel ini menjelaskan detail aturan tersebut dan keberanjakannya dari aturan hukum Islam yang tertuang dalam fiqh. Mempergunakan penelitian pustaka dan lapangan dengan cara melakukan wawancara dan observasi terhadap putusan-putusan, artikel ini mengungkap masih adanya kerancuan para hakim dalam memahami aturan dan keengganan para hakim dalam menerapkan aturan tersebut. Artikel ini juga mengungkap adanya debat di antara para ahli hukum dan hakim seperti terlihat dalam tulisan-tulisan mereka di sebuah jurnal, menunjukan kurang kuatnya dasar hukum dari aturan tersebut.

**Kata Kunci:** hukum keluarga, kewarisan Islam, wanita, hakim, dan putusan

## Pendahuluan

Karena karakternya dan sifatnya, hukum keluarga merupakan satu-satunya area hukum yang dipertahankan penerapannya dalam sebuah masyarakat Muslim sejak Islam datang dan dipeluk oleh masyarakat tersebut.<sup>2</sup> Terdapat beberapa alasan kenapa, berbeda dengan area hukum yang lain, hukum keluarga Islam terus diterapkan dan tidak tergantikan oleh sistem hukum lain. Penerapan hukum keluarga Islam sering dianggap sebagai identitas kemusliman seseorang atau masyarakat tertentu. Namun, meskipun masalah keluarga merupakan masalah pribadi, pada perkembangan selanjutnya masalah keluarga membutuhkan intervensi pemerintah dalam penyelesaiannya.<sup>3</sup>

Sejalan dengan upaya intervensi pemerintah, usaha pembaharuan kemudian muncul terhadap aturan-aturan hukum keluarga yang selama itu diadopsi dari pandangan-pandangan para ‘ulama yang terdapat dalam buku-buku fiqh klasik. Usaha tersebut dianggap penting untuk dilakukan demi mempertahankan kelangsungan pemberlakuan hukum keluarga Islam di satu sisi, dan mengakomodir kepentingan dan tuntutan jaman dan pihak-pihak tertentu yang selama itu dianggap selalu ditempatkan pada posisi bawah atau marginal, seperti pihak perempuan dan anak-anak, di sisi lain.

Hukum kewarisan Islam tidak terkecuali dalam hal ini. Beberapa negara Muslim Timur Tengah, seperti Mesir, Maroko, dan Asia seperti Malaysia dan Indonesia, melakukan pembaharuan terhadap aturan-aturan kewarisan Islam.<sup>4</sup> *Wasiat wajibah*, misalnya, merupakan salah satu konsep yang dijadikan oleh

---

<sup>2</sup>Ziba Mir Hosseini, *Marriage on Trial* (London: Tourist, 2000), 100.

<sup>3</sup>Ziba Mir Hosseini, *Marriage on Trial*, 100.

<sup>4</sup>Lihat Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987).

banyak negara Muslim sebagai solusi atas masalah cucu yatim yang menurut kewarisan Islam terhibab oleh anak (laki-laki) mayat.<sup>5</sup> Konsep ini di Indonesia digunakan sebagai solusi bagi masalah adopsi, yang dengan konsep tersebut pihak-pihak yang terlibat dalam adopsi dapat memperoleh bagian dari harta peninggalan masing-masing dari mereka. Sementara masalah cucu yang juga mendapat perhatian ulama Indonesia diselesaikan lewat konsep ahli waris pengganti.

Pembaharuan dalam hukum kewarisan Islam di Indonesia dapat dilihat juga dalam beberapa aturan yang lain seperti tercantum dalam Kompilasi Hukum Islam, selanjutnya, KHI. Pembaharuan dalam bidang hukum kewarisan ini dilakukan untuk meningkatkan posisi hukum dan keadilan bagi kaum wanita. Selain aturan ahli waris pengganti yang secara jika dikaji dengan baik dihadirkan untuk mengangkat posisi wanita dalam kewarisan, aturan tentang bagian saudara dan anak perempuan adalah salah satu aturan lain yang menerima pembaharuan di Indonesia.<sup>6</sup> Aturan yang sudah dibuat ini nampak membingungkan dan menyebabkan penafsiran yang berbeda-beda, dan menimbulkan debat di kalangan para ‘ulama dan juga para penegak hukum di Indonesia. Namun, poin penting dari aturan ini adalah memberikan posisi hukum kepada wanita yang setara dengan laki-laki.

Pembaharuan-pembaharuan dalam bidang hukum kewarisan yang dibuat dalam KHI ini tidak dengan baik diketahui dan difahami oleh baik masyarakat luas dan masih diperdebatkan di kalangan baik ‘ulama maupun hakim di Pengadilan Agama. Makalah ini mengupas tentang usaha pembaharuan dalam bidang kewarisan yang dilakukan oleh Indonesia seperti terlihat dalam KHI Hukum Islam, terutama terkait dengan bagian anak perempuan ketika bertemu saudara pewaris. Perdebatan dan alasan-alasan perdebatan akan dikaji dalam makalah ini. Praktek dan pandangan para hakim serta para ‘ulama tentang aturan tersebut akan didiskusikan juga dalam artikel ini.

### **Aturan Kewarisan: Antara Fiqh dan KHI**

Pembaharuan terhadap hukum keluarga Islam dibarengi dengan adanya upaya pemerintah dalam negara-negara tertentu untuk mengatur dan menertibkan aturan-aturan terkait dengan masalah keluarga. Trend pembaharuan ini diawali oleh Turki dengan dibuatnya sebuah qanun yang sesuai dengan spirit pembaharuan hukum di Turki. Upaya ini kemudian diikuti oleh beberapa negara Muslim lainnya seperti Tunisia, Maroko, Mesir dan

---

<sup>5</sup>Lihat Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, 25-37.

<sup>6</sup>KHI, pasal 172.

lainnya. Di Asia Tenggara sendiri, upaya ini diawali oleh pemerintah Malaysia dan kemudian Indonesia.<sup>7</sup>

Upaya pembaharuan ini dibarengi dengan apa yang disebut dengan kodifikasi hukum. Mengapa upaya kodifikasi hukum ini dilakukan? Ada beberapa tujuan yang terdapat dalam upaya kodifikasi ini. Tujuan-tujuan tersebut mencakup;

1. Untuk membuat unifikasi hukum, sehingga kepastian hukum bisa tercapai,
2. Untuk memecahkan permasalahan kontemporer yang disebabkan oleh adanya perubahan kondisi jaman/ memenuhi tuntutan jaman, dan,
3. Untuk memenuhi, secara spesifik, tuntutan kaum wanita terkait dengan status hukum mereka.<sup>8</sup>

Berkenaan dengan upaya pembaharuan lewat kodifikasi ini, apa yang dikemukakan oleh Weber terkait dengan teori hukum (*Legal Theory*) sangat relevan. Weber mengungkapkan bahwa tradisi hukum lama adalah '*Qadi Justice*, di mana para qadli secara serampangan merujuk kepada beberapa aturan hukum yang beragam sesuai dengan kesadaran subjektif mereka. Namun kemudian terjadi perubahan besar di mana sistem hukum bergeser dari *system qadi justice* kepada sistem yang lebih sistematis. Weber mengungkapkan bahwa, "*a radical change occurred during the Enlightenment era, which stimulated a transfer from the patrimonial tradition of law to a systematic, rational, and abstract legal code*".<sup>9</sup> Dengan demikian, jika tradisi hukum lama lebih mengedepankan interpretasi hukum secara pribadi (*personal interpretation*), tradisi hukum lama membiasakan diberlakukannya interpretasi hukum secara berjamaah (*collective interpretation*). Dengan adanya upaya modernisasi lewat Maka, dengan demikian, sifat- legislasi hukum modern/reformasi hukum adalah adanya upaya penyeragaman hukum (*unification*), dan penulisan hukum melalui sebuah aturan tertulis (undang-undang) (*codification*), dan penulisan hukum secara sistematis dan lugas dengan bahasa nasional negara masing-masing (*systematically written*). Sifat lain adalah menimbulkan suatu kepastian dalam transaksi hukum (*the certainty within legal transaction*). Jika dilihat dari karakter tradisi hukum lama dan baru, merujuk pada teori Weber tentang karakter hukum di atas, kita bisa

---

<sup>7</sup>Lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The KHI Hukum Islam and Legal Practices of Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 19.

<sup>8</sup>Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002), 5.

<sup>9</sup>Lihat Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1874), 108-109.

mengatakan bahwa hukum lama bersifat terbuka (*open*), sementara tradisi hukum baru bersifat tertutup (*close*).<sup>10</sup>

Dan jika kita telusuri dengan seksama unsur-unsur yang tercipta dari upaya kodifikasi hukum yang dilakukan oleh beberapa negara Muslim di dunia ini, maka kita akan menemukan beberapa kesimpulan. Kesimpulan yang terkemukakan adalah: (1) bahwa kodifikasi tersebut dipicu oleh tuntutan atau alasan yang krusial, yaitu untuk memenuhi tantangan dan tuntutan legislasi modern, (2) bahwa dalam upaya ini, negara-negara tersebut menggunakan metode-metode yang beragam, yang kesemuanya bermuara pada tercapainya sebuah kemaslahatan umat dan tercalisasinya politik hukum, yaitu; *tatbiq*, *tahayyur* dan *tajdid*,<sup>11</sup> (3) bahwa kodifikasi menyebabkan tergantikannya aturan-aturan hukum terkait beberapa masalah keluarga yang tertera dalam fiqh klasik dengan aturan-aturan baru yang sesuai dengan kondisi local masing-masing negara.<sup>12</sup>

Pemerintah Indonesia, seperti telah dikemukakan di atas, tidak terkecuali, melakukan pembaharuan dan melegalisasi hukum Islam sebagai hukum nasional yang harus diterapkan oleh masyarakat Muslim Indonesia. Upaya pembaharuan yang paling signifikan, meski wadah hukumnya masih terus diperdebatkan adalah dikeluarkannya KHI. Melalui KHI, beberapa aturan perkawinan, kewarisan dan perwakafan Islam diperbaharui, sambil beberapa aturan lainnya dipertahankan.

Mengenai kewarisan, KHI secara umum mengambil doktrin fikih tradisional dan merujuk pada nash-nash al-Quran yang relevan, misalnya memberikan anak laki-laki bagian waris yang sama besarnya dengan dua anak perempuan, dan mempertahankan aturan *'ashabah*—bahwa saudara laki-laki yang terdekat mendapatkan sisa.<sup>13</sup> Namun, dipengaruhi adat dan norma-norma setempat, KHI memperkenalkan aturan-aturan lain, seperti sistem ahli waris pengganti dan wasiat wajib yang tidak ditemukan di mana pun dalam kitab-kitab fikih. Sistem ahli waris pengganti digunakan untuk menyelesaikan masalah cucu-cucu yatim, yang orangtuanya telah wafat mendahului kakek mereka atau orangtua dari ayah atau ibu mereka sendiri.<sup>14</sup> Menurut sistem waris Islam klasik, cucu-cucu yatim terhibab atau terhalang dalam harta waris kakek-kakek mereka. Semua mazhab Sunni sepakat bahwa seorang cucu yatim

---

<sup>10</sup>Lihat Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, 809.

<sup>11</sup>Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, 259.

<sup>12</sup>Lihat Rubya Mehdi, *The Islamization of the Law in Pakistan*, Richmond: Curzon Press, 1994; Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 97-102, dan Jan Michiel Otto, *Sharia Incorporated* (Leiden: Leiden University Press, 2012).

<sup>13</sup>Lihat KHI, pasal 176-180.

<sup>14</sup>Lihat KHI, pasal 185.

tidak memiliki hak terhadap bagian dari kakek atau neneknya jika ada anak (laki-laki) dari si mayat (kakek) yang masih hidup.<sup>15</sup> Mengikuti aturan ini, sebagian negara Muslim mengatur bahwa para ahli waris yang meninggal lebih dulu dan ahli waris atau keturunan mereka tidak menerima bagian waris selagi ada anak laki-laki yang masih hidup. Namun, kemudian aturan ini diyakini menimbulkan masalah bagi umat Islam.<sup>16</sup> Lucy Carroll menjelaskan hal tersebut dan apa yang dilakukan oleh beberapa negara terkait aturan tersebut. Lucy Carrol menyatakan:

*In a tribal society where the surviving son took over responsibility for the children of his deceased brother in the extended family group, the traditional rules of succession may not have occasioned much hardship. But in a society where nuclear families are more common, the total exclusion of one line of the deceased's descendants appears both unjust and unjustified.*<sup>17</sup>

Beberapa ‘ulama di beberapa negara Muslim seperti Mesir, Tunisi, Maroko, Syria, dan Indonesia, menganggap bahwa tidaklah adil untuk menafikan cucu yatim dari hak mereka terhadap harta waris dari kakek mereka hanya karena orangtua mereka meninggal lebih dulu dari kakek mereka. Oleh karena itu beberapa negara berusaha memecahkan masalah tersebut. Terdapat dua solusi yang muncul terkait dengan ini, yakni: wasiat wajib dan sistem ahli waris melalui hak atau pergantian ahli waris (ahli waris pengganti). Konsep yang pertama digunakan oleh negara-negara Timur Tengah; sedang yang terakhir oleh Pakistan.<sup>18</sup>

KHI telah menerapkan dan mengadopsi kedua aturan itu, dengan beberapa penyesuaian dengan sistem masyarakat setempat; konsep pertama untuk masalah cucu yatin dan konsep kedua untuk masalah adopsi. Terkait dengan konsep yang pertama, pasal 185 KHI menyatakan bahwa kedudukan waris dari ahli waris yang lebih dulu meninggal bisa digantikan oleh para ahli warisnya.<sup>19</sup> Dalam bukunya Nurlaelawati mencatat bahwa pilihan ini selaras dengan

---

<sup>15</sup>Lihat Wahbah Zuhayly, *Al-Fiqh al-Islāmiyy wa Adillatuhu*, 7699.

<sup>16</sup>Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 97.

<sup>17</sup>Lucy Carroll, “Orphaned Grandchildren in Islamic Law of Succession”, *Islamic Law and Society*, 5 (1998): 410.

<sup>18</sup>Rubya Mehdi merekam bahwa cara penyelesaian yang diterapkan oleh Pakistan, yakni memberikan hak kewarisan (sebagai ahli waris pengganti), dipandang lebih radikal. Para ulama tradisional menentang sistem itu atas dasar bahwa sistem itu menghapuskan dan mengabaikan semangat dan struktur hukum waris Islam. Namun, mereka sepakat dengan pendapat bahwa masalah cucu yatim harus dipecahkan, dan berpendapat bahwa wasiat wajib memiliki dasar hukum yang lebih kuat dalam al-Quran. Lihat Rubya Mehdi, *The Islamization of the Law in Pakistan*, 190.

<sup>19</sup>Lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 97. Lihat juga KHI, Pasal 185 (1).

praktik hukum yang berlaku sejak lama dengan memberikan hak waris kepada cucu yatim, yang dikenal dengan sistem *plaatsvervulling*. Praktik ini bahkan telah menjadi sebuah hukum yang mapan di Medan. Pengadilan Umum Banding Medan, misalnya, pernah menetapkan dalam sebuah keputusan bahwa ketika seorang anak dari pewaris itu meninggal, sebelum pewaris wafat, dan yang pertama meninggalkan seorang atau beberapa orang anak, maka anak-anak dari anak atau cucu dari orang yang wafat itu memiliki hak terhadap harta waris orang yang wafat atas nama ayah mereka.<sup>20</sup> Ini berarti bahwa sistem pergantian ahli waris tidak sepenuhnya baru di Indonesia. Meskipun masalah cucu yatim ini merupakan masalah global dan muncul di banyak negara Muslim, aturan ahli waris pengganti yang ditetapkan dalam KHI memiliki landasan lokal dalam praktik hukum di antara masyarakat Indonesia.

Aturan lain yang nampak diperbaharui dalam KHI adalah aturan terkait dengan bagian saudara yang menurut *fiqh* hanya dapat bagian jika pewaris tidak meninggalkan anak. Dalam pandangan para ‘ulama anak yang dimaksud dalam al-Quran adalah anak laki-laki. Pengaruh dari pandangan ini adalah bahwa saudara dapat memperoleh harta waris jika pewaris tidak meninggalkan anak, yaitu anak laki-laki. Pemahaman lainnya yang sejalan adalah bahwa jika pewaris meninggalkan anak atau hanya anak perempuan, saudara dapat memperoleh kewarisan. Jika pewaris meninggalkan anak laki-laki, saudara tertutup dan tidak berhak atas harta waris. Kesimpulannya adalah jika anak laki-laki mempunyai kedudukan menghibah saudara, anak perempuan tidak, dan anak perempuan akibatnya harus berbagi harta warisan dengan saudara, jika mereka bertemu dalam sebuah kondisi waris mewaris.<sup>21</sup>

Para ulama Indonesia rupanya melihat aturan dalam *fiqh* ini agak bias gender. Lewat sebuah pasalnya, 182, para penyusun KHI mengatur bahwa bagian saudara ditentukan oleh keberadaan anak.<sup>22</sup> Seperti dalam al-Quran, KHI menyatakan bahwa saudara hanya akan memperoleh harta waris jika pewaris tidak meninggalkan anak. Bedanya, jika anak yang disebutkan dalam al-Quran dijelaskan lagi oleh pandangan para ‘ulama terutama sunni, yang menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan walad adalah anak laki-laki, KHI

---

<sup>20</sup>Keputusan tersebut terekam sebagai keputusan Pengadilan Umum Banding No. 195/1950. Keputusan yang sama juga dikeluarkan di masa-masa awal oleh Raad van Justitie Batavia pada 12 Desember 1932. Hal ini direkam dalam “Indisch Tijdschrift van het Recht,” 150 (1932): 239. Lebih rinci mengenai hal ini, lihat A.B. Loebis, *Pengadilan Negeri Jakarta in Action: Jurisprudensi Hukum Adat Warisan*, (n.p, n.d) 63. Untuk informasi detail tentang ini, lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 98.

<sup>21</sup>Wahbah Zuhayly, *Al-Fiqh al-Islāmiyy wa Adillatuhu*, 7699. Lihat juga Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986).

<sup>22</sup>Lihat KHI, pasal 181.

tidak menjelaskan siapa anak yang dimaksud. Apakah anak laki-laki saja atau anak laki-laki dan juga anak perempuan.

Beberapa kalangan penyusun KHI menjelaskan bahwa anak yang dimaksud adalah anak baik laki-laki maupun perempuan.<sup>23</sup> Artinya adalah bahwa KHI melakukan terobosan dan perubahan terhadap aturan yang dibuat oleh para ‘ulama klasik. Aturan ini memberikan pemahaman bahwa seorang perempuan mempunyai kedudukan yang sama dengan anak laki-laki dalam hal hijab berhijab terutama ketika mereka berada bersama dengan saudara. Penyetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan ini memang selalu diupayakan untuk menampilkan bahwa Indonesia memberikan perhatian terhadap kedudukan hukum perempuan di Indonesia.

Terkait dengan pembaharuan ini, Indonesia melakukan penafsiran yang telah beranjak dari pandangan-pandangan para ‘ulama klasik. Perlu dikemukakan bahwa, seperti telah disinggung di atas, terdapat beberapa metode yang dipergunakan. Metode-metode tersebut bermuara pada dua metode yang secara umum diterapkan oleh negara-negara Muslim, yaitu intra dan extra doctrinal. Intra doctrinal adalah metode pembaharuan yang diterapkan di mana para pembaharu melakukan penafsiran terhadap hukum dan tidak beranjak jauh dari teks hukum yang ada. Sementara extra doctrinal adalah sebuah metode yang menyiratkan bahwa pembaharu melakukan penafsiran terhadap teks dan beranjak jauh dari maksud atau menyimpang dari teks yang ada.<sup>24</sup> Dengan melihat kedua metode tersebut, dalam melakukan pembaharuan terkait dengan aturan kewarisan tentang bagian saudara dan anak perempuan sangat jelas bahwa KHI menerapkan metode *extra doctrinal*, di mana penyusun KHI melakukan interpretasi terhadap teks Qur’an dan menentukan aturan yang berbeda dari apa yang sudah diatur dalam fiqh.

### **Aturan KHI Pasal 182 dalam Praktek: Putusan-Putusan Hakim Agama**

Bagaimana pandangan dan praktek para hakim terkait dengan aturan-aturan yang telah diterapkan dalam KHI? Untuk melihat ini, beberapa putusan akan ditinjau dan dievaluasi. Dalam kebanyakan kasus, para hakim di pengadilan agama mengikuti ketentuan-ketentuan dalam KHI dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum yang diajukan kepada mereka. Hal ini

---

<sup>23</sup>Wawancara dengan beberapa hakim Pengadilan Agama Cianjur, Jakarta Selatan dan Jakarta Timur, 2006.

<sup>24</sup>M. Atho’ Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, eds., *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih* (Jakarta: Ciputat Press, 2003).



tampak pada, misalnya, keputusan-keputusan pengadilan agama di Jakarta Selatan (No. 19/pdt.p/1997/PAJS), yang menolak permohonan penetapan perkawinan (*ithbāt al-nikāḥ*) atas dasar kenyataan bahwa permohonan itu diminta hanya oleh satu pihak, sedangkan pihak lainnya (suami) menolak bahwa pernah terjadi perkawinan. KHI menegaskan bahwa penetapan perkawinan harus diajukan oleh pasangan dengan persetujuan kedua belah pihak demi kemasalahatan. Begitu juga, para hakim pengadilan Tasikmalaya, melalui keputusan No. 11/pdt.p/2001/PA.Tsm, mengizinkan seseorang untuk melakukan perkawinan poligami hanya setelah pemohon (suami) bisa membuktikan adanya salah satu alasan yang tertuang dalam KHI, yakni bahwa istrinya menderita penyakit yang tak disembuhkan, dan setelah dia memberikan bukti kemampuannya untuk menafkahi istri-istrinya, ditambah persetujuan istri pertamanya. Dalam kasus-kasus lain, para hakim pengadilan agama Nganjuk, Jawa Timur, menolak memberi izin keinginan suami untuk menikah lagi dengan istri kedua. Hal ini karena diketahui bahwa istri pertama, meski tidak memiliki anak ketika permohonan itu diajukan, yang menjadi salah satu alasan permohonannya untuk berpoligami, terbukti secara medis bisa melahirkan anak. Pengakuan suami bahwa dia telah berhubungan seksual dengan calon istri kedua, yang kemudian juga diajukan sebagai alasan permohonan, meyakinkan para hakim untuk menolak permintaan itu. Mereka beralasan bahwa seorang laki-laki tidak bisa kawin lagi untuk memenuhi hasrat seksualnya yang tinggi karena ini tidak disebutkan dalam KHI.<sup>25</sup>

Namun demikian, ini tidak berarti bahwa semua ketentuan dalam KHI diterapkan dengan baik oleh para hakim. Beberapa keputusan nyatanya menunjukkan bahwa dalam sejumlah kasus mereka, para hakim tingkat pertama, menyimpang dari KHI dan malah mengacu pada kitab-kitab fikih. Mereka nampak tidak khawatir bahwa keputusan-keputusan mereka akan dibatalkan oleh pengadilan yang lebih tinggi.<sup>26</sup> Terdapat beberapa alasan kenapa mereka cenderung merujuk fikih dan meninggalkan KHI. Selain untuk mengakomodir kepentingan umum di mana banyak hakim berpendapat bahwa penyimpangan dari aturan-aturan yang terdapat dalam KHI kadang diperlukan untuk menciptakan kemasalahatan umum atau untuk menjamin adanya keadilan

---

<sup>25</sup>Lihat Keputusan No. 341/1976.

<sup>26</sup>Lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 142-144. Untuk pandangan yang sama, lihat S. Pompe and J.M. Otto, "Some Comments on Recent Developments in the Indonesian Marriage Law with Particular Respect to the Rights of Women", *Verfassung und Rech Ubersee*, 4 (1990): 415, dan bandingkan dengan Cammack yang melaporkan bahwa sejak diterapkan UU Perkawinan beberapa hakim tampaknya menyadari putusan mereka dibatalkan oleh Mahkamah Agung pada kasasi dan itu merupakan bukti bahwa mereka condong kepada UU Perkawinan. Mark Cammack, "Islamic Law in Indonesia's New Order", *International and Comparative Law Quarterly*, 38 (1989): 53.

bagi pihak-pihak atau salah satu pihak yang terlibat dalam satu kasus, kenyataan bahwa mereka tidak sependapat dengan aturan-aturan yang ada dalam KHI merupakan salah satu alasan mengapa mereka, dalam kasus-kasus tertentu, tidak sepenuhnya menerapkan beberapa aturan dalam KHI.

Khusus terkait aturan kewarisan, terdapat beberapa contoh putusan yang menarik untuk dicermati dan didiskusikan. Contoh pertama yang menunjukkan kecenderungan seperti dimaksud di atas dapat dilihat dari aturan waris dari mayit yang meninggalkan seorang anak perempuan dan saudara-saudara (saudara laki-laki dan saudara perempuan), sebagaimana digambarkan dengan sangat baik oleh dua kasus berikut ini. Putusan pertama merupakan putusan No. 830/G/1991/PA.Pkl, dan kemudian No. 69/G/1992/PTA.Smrg, dan No.184/K/AG/1995/MA, dan yang kedua adalah putusan No. 85/pdt.6/1992/V/PA.Mtr, dan kemudian No.19/Pdt.G/1993/PTA.Mtr, dan kemudian No. 86/K/AG/1994/MA.<sup>27</sup> Kasus yang pertama melibatkan seorang anak perempuan dan beberapa saudara perempuan, yang semuanya ditetapkan sebagai ahli waris bersama dengan anak perempuan itu oleh pengadilan agama tingkat pertama Pekalongan dan pengadilan banding Semarang. Kasus yang kedua, yang menarik banyak perhatian dari para analis hukum dan sarjana, melibatkan seorang saudara laki-laki dan seorang saudara perempuan.<sup>28</sup> Tidak diketahui dengan jelas apakah para penggugat memahami aturan dalam KHI tentang permasalahan mereka. Namun para ahli waris saudara laki-laki dari mayit dalam kasus kedua mengajukan kasus kewarisan tersebut ke pengadilan agama tingkat pertama. Mereka mengklaim bagian harta atas dasar bahwa, sebagai saudara laki-laki dari mayit (orang yang meninggal), keturunan mereka berhak mendapat bagian bersama saudara perempuannya mayit—meskipun saudara perempuan itu masih hidup, saudara laki-laki telah meninggal ketika kasus itu diperiksa di pengadilan, tetapi, tentu saja, masih hidup ketika saudara laki-lakinya meninggal. Setelah melakukan penyidikan, para hakim di Pengadilan tingkat pertama menyatakan bahwa kasus itu mengandung beberapa masalah, yang salah satunya adalah ketidakjelasan harta yang diperselisihkan dan untuk itu permohonan itu dianggap tidak memenuhi syarat prosedural. Oleh karena itu mereka menolak kasus itu.<sup>29</sup> Tidak puas dengan keputusan itu, penggugat dan tergugat membawa kasus itu ke pengadilan agama banding.

---

<sup>27</sup>Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 151-152. Teks kasus itu dan keputusan-keputusannya bisa dilihat pula dalam *Mimbar Hukum* 30:7 (1997), 122-151.

<sup>28</sup>Selain Euis Nurlaelawati, lihat juga Cammack, "Inching towards Equality", 14-15, dan Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia*, 197-198.

<sup>29</sup>Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 152. Jadi pengadilan tidak memutuskan kasus mengikuti doktrin tradisional dan tidak memberi saudara laki-laki bagian bersama dengan anak perempuan dari mayit sebagaimana dipahami Cammack. Lihat Cammack, "Inching toward Equality," 15.

Pengadilan Tinggi Agama menerima kasus tersebut dan memutuskan bahwa saudara laki-laki memproleh bagian harta waris bersama dengan anak perempuan.

Dalam menetapkan bahwa saudara laki-laki, dalam kasus kedua, sebagaimana saudara perempuan dalam kasus pertama, harus berbagi dengan saudara perempuan, jelas bahwa pengadilan banding Mataram dan pengadilan rendah Semarang merujuk dan mengambil penafsiran hukum dari ayat al-Quran terkait, yang menyatakan bahwa saudara kandung, saudara perempuan dan saudara laki-laki, diberi hak waris jika mayit tidak meninggalkan anak atau *walad* (QS. Al-Nisa' [4]: 176). Mayoritas ulama Sunni memahami dari ayat ini bahwa, ketika mayit meninggalkan seorang anak atau *walad*, maka saudara kandung tidak mendapatkan bagian. Perlu dikemukakan bahwa untuk menyelaraskan praktik Nabi yang pernah memberi saudara perempuan bagian yang sama dengan anak perempuan, mereka menafsirkan kata *walad* dalam ayat ini sebagai anak laki-laki saja.<sup>30</sup> Hal itu berarti bahwa ketika ada anak perempuan, maka saudara kandung bisa diberi bagian harta. Atas dasar penafsiran Sunni tradisional inilah kata *walad* merujuk pada laki-laki saja, sehingga pengadilan agama tersebut memberikan bagian kepada saudara laki-laki.

Dalam kedua kasus itu, saudara perempuan memohon kepada Mahkamah Agung, dan para hakim di Mahkamah Agung membalikkan keputusan dari kedua pengadilan banding itu. Menarik adalah bahwa mereka menetapkan bahwa anak-anak perempuan dapat menghalangi saudara laki-laki (dalam kasus kedua) dan saudara perempuan (dalam kasus pertama) dari perolehan bagian harta waris. Mereka menyatakan bahwa selagi mayit meninggalkan anak, baik laki-laki maupun perempuan, maka hak waris dari hubungan darah dengan mayit itu, kecuali orangtua dan pasangan (istri atau suami) (bukan hubungan darah), terhalangi. Menariknya lagi, dalam hal ini mereka merujuk pada pandangan Ibnu Abbas, salah seorang Sahabat Nabi. Ibnu Abbas menafsirkan kata *walad* dalam ayat tersebut di atas sebagai anak laki-laki dan anak perempuan. Namun, apa yang dilakukan oleh para hakim Mahkamah Agung ini menuai kritik dari sejumlah sarjana dan hakim karena mereka menganggap para hakim Mahkamah Agung ini, sebagaimana akan dibahas di bawah, telah salah memahami pandangan Ibnu Abbas—dan tidak, sebagaimana tentunya kedua pengadilan banding, menyebut KHI sebagai dasar mereka sama sekali.

---

<sup>30</sup>Noel J. Coulson, *History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 66. Harus dicatat di sini bahwa penafsiran Sunni terhadap kata *walad* sebagai merujuk hanya pada laki-laki hanya terjadi dalam ayat ini, karena mereka menafsirkan kata *walad* yang muncul dalam ayat-ayat yang lain mencakup laki-laki dan perempuan.

Lalu apa sebenarnya bunyi aturan KHI mengenai hal ini? Mengapa mereka tidak merujuknya? KHI, Pasal 181 dan 182, sebagaimana telah dijelaskan di atas, menyatakan bahwa hak waris dari saudara kandung hanya bisa diberikan jika tidak ada *anak*. Kata *anak* ini adalah terjemahan sebenarnya dari *walad*.<sup>31</sup> Jadi, KHI memang menetapkan sesuai dengan apa yang diatur dalam al-Quran. Pada dasarnya, kata *anak* dalam bahasan Indonesia mengacu pada anak laki-laki dan anak perempuan. Namun, tampaknya penggunaan kata ini masing-masing membingungkan bagi sebagian hakim yang mempertanyakan apakah kata ini, seperti kata *walad* dalam al-Quran, mengacu hanya kepada laki-laki sebagaimana dalam penafsiran Sunni, atau kepada laki-laki dan perempuan sebagaimana dalam penafsiran Ibnu Abbas. Dalam wawancara saya dengan para hakim tentang perdebatan antara pengadilan banding dan Mahkamah Agung, beberapa di antara mereka berkomentar bahwa perdebatan itu mencuat karena KHI bersifat mendua. Salah seorang hakim, misalnya, mempertanyakan bahwa, “Jika kata *walad* dalam al-Quran ditafsirkan secara berbeda dalam konteks ini, mengapa KHI masih menggunakan terjemahannya yang umum?”. Mereka mempertanyakan mengapa KHI (Pasal 182) tidak menggunakan kata-kata yang jelas dan khusus, yaitu *anak perempuan* dan *anak laki-laki* sekaligus ketika menginginkan bahwa keduanya dapat menghalangi saudara kandung dalam pembagian waris. Mereka juga menegaskan bahwa penggunaan kata *anak laki-laki* saja lebih baik dan jelas, jika *anak laki-laki* saja yang dapat menghalangi saudara kandung dari bagian waris.

Persoalan ini telah memicu perdebatan di antara para hakim dan ahli dalam hukum Islam. Perdebatan ini nampak dalam sebuah jurnal yang diterbitkan Direktorat Kehakiman Agama Departemen Agama, *Mimbar Hukum*. Kita bisa memahami dari debat ini bahwa kedudukan doktrin Sunni klasik di kalangan umat Islam Indonesia, khususnya para ahli hukum Islam dan hakim, tetap mengakar kuat sehingga banyak dari mereka menentang KHI dan bahkan mengkritik keputusan Mahkamah Agung. Tentunya keputusan Mahkamah Agung mendapatkan dukungan dari sejumlah hakim,<sup>32</sup> tetapi suara-suara yang menentangnya tidak bisa diacuhkan.

Artikel yang paling nampak memberikan perhatian besar pada kasus hukum ini adalah artikel Baidlawi dan Rahmat Syafe’i, yang menyuguhkan penafsiran kata *walad* yang diberikan oleh para ahli hukum, termasuk penafsiran Ibnu Abbas. Kedua penulis ini mengaitkannya dengan perdebatan yang dicuatkan oleh praktik peradilan, khususnya dalam kaitannya dengan

<sup>31</sup>Kata *walad* sebagaimana umunya diterjemahkan dalam al-Quran sebagai anak laki-laki dan perempuan dan bukan diterjemahkan dalam kamus Arab yang merujuk hanya pada anak laki-laki.

<sup>32</sup>Lihat, misalnya, Alizar Jas, “Pengertian Kata Walad dalam Surah al-Nisa Ayat 176”, *Mimbar Hukum*, 40 (1998).

kasus yang kedua. Bermaksud memberikan masukan pada pandangan Mahkamah Agung, dalam artikel mereka Baidlawi dan Rahmat Syafe'i menulis bahwa mereka sepakat dengan adanya pandangan Ibnu Abbas yang menafsirkan kata *walad* sebagai anak laki-laki dan anak perempuan. Namun mereka buru-buru menegaskan bahwa salah jika Ibnu Abbas difahami telah memasukkan anak perempuan dalam kata *walad* dengan maksud untuk menghalangi saudara laki-laki dari kewarisan. Oleh karena itu, menurut mereka, Mahkamah Agung telah keliru jika mengambil pandangan Ibnu Abbas sebagai dasar hukum bagi keputusannya. Ibnu Abbas, lanjut mereka, memaknai bahwa hanya saudara perempuan dan bukan saudara laki-laki yang dihibab atau terhalangi oleh anak perempuan. Dengan kata lain, mereka ingin menegaskan bahwa Ibnu Abbas sebenarnya berpendapat bahwa ketika mayit meninggalkan anak laki-laki dan anak perempuan, atau hanya anak laki-laki, maka hak saudara sekandung, baik saudara laki-laki maupun saudara perempuan, terhilangkan. Namun jika mayit itu meninggalkan hanya anak perempuan saja, maka hanya hak saudara perempuan saja dan bukan hak saudara laki-laki yang tercabut. Dengan demikian hanya jika anak perempuan itu berhadapan dengan saudara perempuan itulah anak perempuan dipandang sebagai *walad*. Menjelaskan hal ini, kedua penulis itu ingin mengatakan bahwa jika mayit meninggalkan anak perempuan saja seperti dalam kasus (kedua) yang telah dibahas, maka hak saudara laki-laki terhadap bagian itu memiliki dasar yang jelas dalam pandangan para fukaha Sunni maupun Ibnu Abbas. Oleh karena itu, mereka berpendapat, Mahkamah Agung keliru ketika mengutip dan merujuk pada pandangan Ibnu Abbas untuk mendukung keputusannya memberikan bagian penuh kepada anak perempuan dan pada saat yang sama menafikan saudara laki-laki dari bagian waris, karena Ibnu Abbas sendiri tidak memaksudkannya demikian.<sup>33</sup>

Para penulis juga menambahkan bahwa tidak ada yang menafsirkan kata *walad* dalam ayat 176 sebagai hanya mencakup laki-laki saja. Mereka berpendapat bahwa kata *walad* dalam ayat 176 merujuk sepenuhnya pada laki-laki dan perempuan, tetapi ayat itu tidak ditafsirkan dengan cara yang terbalik (*mukhâlafah*) yakni, ayat itu tidak ditafsirkan untuk mengatur bahwa jika ada anak, maka saudara sekandung sepenuhnya dinafikan. Dengan kata lain, ayat ini hanya memaparkan hak waris saudara sekandung ketika mayit tidak meninggalkan anak (*kalâlah*). Jika mayit meninggalkan anak, maka hak waris saudara sekandung diatur dalam sabda nabi yang menyatakan, "... berilah

---

<sup>33</sup> Lihat Baidlawi, "Ketentuan Hak Waris Saudara dalam Konteks Hukum Islam", dan Rahmat Syafe'i, "Kajian Terhadap Putusan Mahkamah Agung tentang Kewarisan Saudara dengan Anak Perempuan", *Mimbar Hukum* 44 (1999).

bagian tertentu kepada para ahli waris tertentu dan sisanya adalah hak waris dari saudara sekandung (diriwayatkan dari Ibnu Abbas) (untuk kutipan Arabnya lihat Apendiks no. 19), dan yang menyatakan "... untuk anak perempuan adalah setengah dan untuk anak perempuannya anak laki-laki adalah bagian yang membuat dua pertiga bagian dan sisanya untuk saudara perempuan (diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud).<sup>34</sup>

Pemahaman mereka disimpulkan dari kenyataan bahwa mengenai masalah ini Ibnu Abbas memberikan penjelasan hanya terhadap kasus di mana saudara perempuan (bibi) dan anak perempuan berada dalam satu waktu dan tidak membahas kasus di mana anak perempuan ditinggalkan oleh mayit bersama saudara laki-laki (pamannya). Dalam Tafsir Ibnu Katsir, pandangan Ibnu Abbas tentang masalah ini diuraikan sebagai berikut: Ibnu Jarir dan rekan-rekannya meriwayatkan bahwa Ibnu Abbas dan Ibnu Zubair mengatakan bahwa jika mayit meninggalkan seorang anak perempuan dan seorang adik perempuan, maka adik perempuan tidak mendapatkan bagian (untuk kutipan Arabnya lihat Apendiks no. 18).<sup>35</sup> Dengan memahami pendapat Ibnu Abbas semacam ini, mereka juga menunjukkan bahwa keputusan Mahkamah Agung bahwa anak perempuan bisa menghalangi saudara sekandung adalah tepat dan memiliki dasar hukum, yakni pandangan Ibnu Abbas, hanya dalam kasus Pekalongan di mana anak perempuan berseteru dengan saudara perempuan.<sup>36</sup>

Atas dasar kedua kasus itu bisa ditarik beberapa kesimpulan. Pertama, bahwa Mahkamah Agung barangkali ingin memberi arah pada perkembangan hukum waris Islam dan berusaha konsisten dengan sebuah pandangan yang sedang dikembangkan bahwa sanak keluarga laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama di mata hukum.<sup>37</sup> Kedua, bahwa para hakim Mahkamah Agung tidak merujuk pada KHI atau pada teori-teori yang diajukan oleh sejumlah pakar hukum Indonesia, misalnya teori bilateral Hazairin, tetapi pada pandangan Ibnu Abbas. Hal ini membuktikan kurang yakinnya mereka pada aturan KHI dan justru kecenderungan mereka terhadap doktrin hukum dari kitab fikih, seperti yang digunakan dalam pengadilan tingkat pertama dan tingkat banding. Ketiga, meskipun Departemen Agama tidak memiliki wewenang untuk menilai produk hukum pengadilan agama, ia merasa perlu menganalisis dan mempelajari keputusan-keputusan yang dikeluarkan pada

---

<sup>34</sup>Untuk pembahasan tentang hal ini lihat dan bandingkan Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia*, 197.

<sup>35</sup>Lihat Ibnu Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*.

<sup>36</sup>Meskipun para penulis itu juga menyatakan bahwa memberikan bagian penuh kepada anak perempuan adalah juga penyelewengan, karena tidak ada teks yang mengatakan demikian. Mereka menyatakan bahwa jika ada saudara perempuan tetapi dinafikan, maka anak perempuan tidak diberi bagian penuh tetapi hanya separuh. Lihat Ibnu Katsir, *Tafsīr Ibn Kathīr*.

<sup>37</sup>Lihat Cammack, "Inching toward Equality", 15.

seluruh tingkat pengadilan agama, termasuk Mahkamah Agung. Harus dicatat di sini, apa yang dipraktikkan Mahkamah Agung menunjukkan perkembangan model atau sistem peradilan di Indonesia seperti di beberapa negara lain. Sedangkan apa yang dilakukan Departemen Agama, seperti tercermin dalam *Mimbar Hukum*, merupakan refleksi hukum yang mempertegas bahwa ada pendapat lain tentang satu kasus yang juga layak atau sesungguhnya bahkan lebih layak diterapkan. Selain itu, para sarjana Muslim Indonesia juga masih berpendapat bahwa, karena mereka sering selalu menemukan bahwa tidak ada dua kasus yang sama persis, seiring dengan kenyataan bahwa tidak ada kasus yang sama persis, para hakim bisa secara sah menghasilkan keputusan yang berbeda selagi proses penalaran hukumnya tetap konsisten.

### Penutup

Dari diskusi di atas, terdapat beberapa kesimpulan yang dapat ditarik. Pertama, pembaharuan hukum merupakan hal yang tidak bisa dihindari dan memiliki dasar dalam Islam. Namun, upaya pembaharuan tentunya tidak bisa secara mudah diterima oleh seluruh kalangan yang menganggap bahwa aturan yang sudah mapanlah yang benar dan sesuai untuk diterapkan. Kedua, upaya pembaharuan harus dilakukan dengan sangat hati-hati dan jelas, sehingga tidak menimbulkan interpretasi yang beragam. Interpretasi terhadap hukum tentunya bisa diterima dengan alasan adanya kemaslahatan di dalamnya, dan bukan karena ketidakjelasan aturan. Ketiga, kecenderungan dan kefanatikan terhadap sebuah aturan telah menyebabkan banyak kelompok tidak merasa percaya diri untuk menerapkan aturan yang baru yang sudah disepakati pemberlakuannya. Untuk itu, dasar hukum bagi pembaharuan harus kuat dan ditetapkan setelah mengakomodir banyak pandangan hukum.

### Daftar Pustaka

- Baidlawi, Ahmad dan Rahmat Syafe'i. "Ketentuan Hak Waris Saudara dalam Konteks Hukum Islam: Kajian Terhadap Putusan Mahkamah Agung tentang Kewarisan Saudara dengan Anak Perempuan." *Mimbar Hukum*, 44 (1999).
- Bowen, John R. *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Cammack, Mark. "Inching towards Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law." *Indonesian Law & Administrative Review* 19 (1999) dicetak ulang dalam 22 DOSSIER 1 (2000).
- , "Islamic Law in Indonesia's New Order." *International and Comparative Law Quarterly*, 38 (1989).

- Carroll, Lucy. "Orphaned Grandchildren in Islamic Law of Succession." *Islamic Law and Society*, 5 (1998).
- Coulson, Noel J. *History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- Department Agama. *KHI Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Peradilan, Ditjen Pembinaan Kelembagaan Islam, Departemen Agama, 2001.
- Hosseini, Ziba Mir, *Marriage on Trial*. London: Tourist, 2000.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr Ibn Kathīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Jas, Alizar. "Pengertian Kata Walad dalam Surah al-Nisa Ayat 176." *Mimbar Hukum*, 40 (1998).
- Loebis, A.B. *Pengadilan Negeri Jakarta in Action: Jurisprudensi Hukum Adat Warisan*. (Tanpa penerbit dan Tanpa tahun).
- Mahmood, Tahir, *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Mehdi, Rubya. *The Islamization of the Law in Pakistan*. Richmond, Va.: Curzon Press, 1994.
- Mudzhar, M. Atho, dan Khoiruddin Nasution, eds. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: INIS, 2002.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The KHI Hukum Islam and Legal Practices of Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Otto, Jan Michiel. *Sharia Incorporated*. Leiden: Leiden University Press, 2012.
- S., Pompe. and Otto, J.M. "Some Comments on Recent Developments in the Indonesian Marriage Law with Particular Respect to the Rights of Women." *Verfassung und Rech Ubersee*, 4 (1990).
- Turner, Bryan S. *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge and Kegan Paul, 1874.